

3 1761 06971736 1

Guttman, Jacob
Ueber Dogmenbildung im
Judenthum

BM
600
G8



Heber

Dogmenbildung im Judenthum.

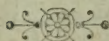
Vortrag

gehalten von

Rabbiner Dr. J. Guttmann.

Herausgegeben vom

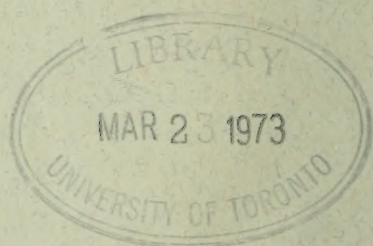
Verein für jüdische Geschichte und Literatur
zu Breslau.



1894.

Wilh. Jacobsohn & Co., Breslau.

BM
600
98



Hochgeehrte Versammlung! Die Religion ist etwas Göttliches, eine heilige Offenbarung, die sich in der Brust jedes denkenden und fühlenden Menschen erneuert. So lange es Menschen geben wird, wird es auch Religion geben, wird sie ihr Ahnen, ihr Sehnen und Hoffen, das in dem Bereich der irdischen Erscheinungen, in dieser Welt der Zeitlichkeit seine Befriedigung nicht findet und nicht finden kann, über dieselbe hinausführen in einen anderen Bereich der Dinge, in eine höhere Welt, die sie mit dem Glauben umfassen und in der die Dunkelheiten und Räthselfragen des Erdenlebens ihre Lösung finden sollen. Auf dieses Bedürfnis des menschlichen Herzens ist die Entstehung aller Religionen zurückzuführen, so verschieden auch die Anschauungen sind, die uns in ihnen entgegenreten, so beklagenswerth auch die Verirrungen sein mögen, in welche sie mitunter gerathen sind. Das spricht schon Gabirol, der tief sinnige Dichter und Denker, aus in seinem Hymnus „die Königskrone“: „Du bist Gott und alle Wesen Deine Diener und Knechte und nicht verkürzt sind Deiner Herrschaft Rechte durch die, so huldigen fremdem Wahn; ist aller Streben doch, Dir zu nah'n“. Allein Religion ist etwas Anderes als Religionslehre; was von der Entstehung des Glaubens gilt, das gilt nicht in gleicher Weise auch von der Entstehung der Dogmatik. Religion ist, von ihrem überirdischen Ursprung abgesehen, etwas Naturwüchsiges, Religionslehre ist gewissermaßen etwas Künstliches. Der Glaube ist eine unbewusste Schöpfung der Volksseele, die Dogmatik ist ein Erzeugniß der

Reflexion. Religion ist das Frühere und Ursprüngliche, Religionslehre oder Dogmatik dagegen ist das Spätere, das die Religion bereits zu seiner Voraussetzung hat. Es verhält sich damit nicht anders als wie z. B. mit der Poesie und der Poetik. Die Poesie ist keine Anwendung der Poetik, sondern wahre, echte Poesie ist etwas Ursprüngliches, ein unbewusstes Erzeugniß dichterischer Schöpfungskraft. Die Poetik hat die Poesie zu ihrer Voraussetzung; sie ist eine Abstraktion der Gesetze, die der Dichter in seinem unbewußten Drang befolgt. Man wird sich daher in den Religionsurkunden, welche die religiösen Anschauungen einer Glaubensgemeinschaft in ihrer Ursprünglichkeit wiedergeben, vergeblich nach einem dogmatischen System, nach streng formulirten Glaubenssätzen umsehen. Eine solche Fixirung von Dogmen ist immer erst das Werk späterer Zeiten; sie ist ein Erzeugniß der Theologen, die es sich zur Aufgabe machen, das vorhandene Inventar des Glaubens aufzunehmen, die Lehren der Religion in ein System zu bringen. Gewöhnlich sind es Glaubenskämpfe, die innerhalb der Religionsgemeinschaft ausgebrochen sind, welche die erste Anregung zu einem solchen Unternehmen darbieten. Wenn die herkömmlichen religiösen Anschauungen, von außen- oder von innenher, eine Anfechtung erfahren, dann erst macht sich das Bedürfniß geltend, diesen Anfechtungen gegenüber den Glaubensbestand zu fixiren, die Grenzen zu ziehen, über die man nicht hinausgehen dürfe, ohne sich von seiner Glaubensgemeinschaft loszulösen.

Die vorausgeschickten Bemerkungen finden auf das Judenthum vielleicht in noch höherem Maaße Anwendung als auf jede andere Religionsgemeinschaft. Die wichtigste Religionsurkunde des Judenthums ist die Bibel, insbesondere der Pentateuch. Die Bibel aber stellt keine Glaubenssätze oder Dogmen auf. Nicht einmal der Glaube an den einig-einzigen Gott, die wesentlichste Grundlehre des Judenthums, tritt uns in der Bibel in der Gestalt eines Glaubenssatzes entgegen; man müßte denn das „Schema Jisrael“ als einen solchen auffassen, was sich aber exegetisch wohl kaum rechtfertigen ließe. Die Thora ist eben keine Glaubenslehre, sondern sie will vor Allem eine Lehre des Lebens sein, sie gebietet nicht sowohl,

was der Israelit als solcher zu glauben, als wie er zu handeln und sein Leben einzurichten habe, um seiner Bestimmung als Mensch und als Israelit zu genügen. Das Gleiche gilt von den Propheten. Drei Forderungen Gottes an den Menschen stellt z. B. der Prophet Micha auf in dem bekannten Ausspruch (Mich. 6, 8): „Er hat dir verkündet, o Mensch, was gut sei, und was fordert denn der Ewige von dir als: Recht thun, Liebe üben und in Demuth wandeln vor deinem Gotte“. Das sind keine Glaubenslehren, sondern Sittenlehren. Selbstverständlich kommen aber in der Bibel gewisse religiöse Anschauungen zum Ausdruck, die mit dem Geiste des Judenthums so innig verwachsen sind, daß sie als ein wesentlicher Bestandtheil der dem Judenthume eigenthümlichen Religionsauffassung zu betrachten sind. So kann es z. B. keinem Zweifel unterliegen, daß der Glaube an den einig-einzigen Gott eine Grundlehre der Bibel und des Judenthums bilde, ob er nun als formulirter Glaubenssatz aufgestellt ist oder nicht.

Der erste Versuch zur Dogmenfixirung innerhalb des Judenthums liegt in einzelnen Aussprüchen des Talmuds vor. Man muß in dieser Beziehung allerdings recht vorsichtig sein und darf nicht irgendwelchen bei einer bestimmten Veranlassung ausgesprochenen Satz sogleich als ein dogmatisches Bekenntniß in Anspruch nehmen wollen. Als ein Heide zu Hillel kam und von ihm verlangte, er solle ihn die ganze Thora lehren in der Zeit, während er auf einem Fuße stehe, gab bekanntlich Hillel ihm die Antwort: „Was du nicht willst, daß man dir thue, das thue auch deinem Nächsten nicht. Dies ist die ganze Thora; das Uebrige ist Erklärung. Nun gehe und lerne“. Hat Hillel damit eine Dogmatik des Judenthums aufstellen wollen? Das wird im Ernste Niemand behaupten wollen. Die Antwort Hillel's ist vielmehr ad hominem ertheilt, für einen Mann bestimmt, der die ganze Thora, auf einem Fuße stehend, lernen will. Charakteristisch freilich bleibt es immerhin, daß Hillel zu diesem Zwecke die oberste Sittenlehre des Judenthums und nicht den höchsten Glaubenssatz gewählt hat. An den erwähnten Ausspruch Hillels hat sich übrigens in jüngster Zeit eine lebhaftere Controverse geknüpft. Hervorragende Ver-

treter der protestantischen Theologie haben ihm eine Auslegung gegeben, die Jedem, der mit dem talmudischen Sprachidiom auch nur einigermaßen vertraut ist, geradezu unglaublich erscheinen muß. Scheinbar handelt es sich hier nur um eine philologische Streitfrage, um die Bedeutung des Wortes „Chaber“, das in dem Hillel'schen Sage vorkommt. Allein hinter solchen philologischen Streitfragen verbergen sich mitunter Fragen von geradezu welthistorischer Bedeutung. So ist es auch in unserem Falle. Ob unter dem Worte „Chaber“ nur der Genosse eines bestimmten Kreises von Gelehrten zu verstehen sei, wie jene Theologen behaupten wollen, oder ob mit ihm der „Nebemensch“ schlechtweg bezeichnet werde, davon hängt zum nicht geringen Theil die Entscheidung der Frage über die Originalität der christlichen Sittenlehre oder deren Abhängigkeit von der Sittenlehre des Judenthumes ab. Hat Jesus, dem bekanntlich im neuen Testament derselbe Ausdruck in den Mund gelegt wird, ihn unverändert dem Weisheitschah des jüdischen Rabbi entlehnt, so ist die Lehre von der allgemeinen Menschenliebe auf das Judenthum und nicht auf das Christenthum als auf seine erste Quelle zurückzuführen. Wir sind nicht im Zweifel darüber, wie das endgiltige Urtheil der Philologie in dieser Frage lauten wird. Ein Seitenstück zu dem Hillel'schen Sage bildet ein Ausspruch des palästinensischen Amoräers Rabbi Simlai. Rabbi Simlai sagt: Sechshundert und dreizehn Gebote sind Moses offenbart worden; 365 Gebote, entsprechend der Anzahl der Tage des Sonnenjahres, und 248 Gebote, entsprechend der Anzahl der Glieder des menschlichen Körpers. Da kam David und brachte sie auf elf, nämlich auf die im Psalm 15 aufgezählten Bedingungen, unter denen der Mensch würdig sei, in Gottes Nähe zu weilen; Jesaja kam und brachte sie auf sechs, was mit einer ähnlichen Aufzählung Jes. 33, 15 belegt wird, Micha brachte sie auf drei, damit ist der bereits erwähnte Vers aus dem Prophetenbuch des Micha gemeint; Jesaja kam noch einmal und brachte sie auf zwei, auf die Jes. 56, 1 genannten Vorbedingungen des nahenden göttlichen Heils: „Recht beobachten und Wohlthaten üben“, und endlich kam Amos und brachte sie

auf eines, auf die Amos 5, 4 verkündete Grundbedingung zum Leben: „Suchet mich und ihr werdet leben“. Nach einer anderen im Talmud überlieferten Ansicht wäre es nicht Amos, sondern Habakuk gewesen, der das ganze göttliche Gebot in einen Satz zusammengefaßt habe, und zwar in den Satz: „der Gerechte lebt in seinem Glauben“ (Hab. 2, 4). Vielleicht haben wir in dieser letzten Version eine gewisse Beeinflussung durch das paulinische Christenthum zu erblicken, das bekanntlich alles Heil in die Rechtfertigung durch den Glauben setzt.

Ein ernsterer Ansatz zu einer Dogmenfixirung liegt im Mischnatraktat Sanhedrin vor. Die erste Mischna im 8ten Abschnitt dieses Traktats lautet wie folgt: „Ganz Israel hat Antheil am zukünftigen Leben, denn also heißt es (Jes. 60, 21): „Und Dein Volk sind lauter Gerechte, ewiglich werden sie das Land besitzen“. Folgende aber haben keinen Antheil am zukünftigen Leben: Wer da sagt, die Wiederbelebung der Todten sei nicht in der Thora begründet oder die Thora sei nicht göttlichen Ursprungs und der Epicuraeer. Rabbi Akiba sagt: Auch derjenige, der exoterische, d. h. nichtkanonische Schriften liest und der Wunden bespricht“. Ich bleibe hier stehen. In dieser Mischna ist Manches dunkel und unterliegt noch immer dem Streit der Gelehrten. Unzweifelhaft aber ist das Eine, daß es nicht etwa willkürlich erfommene Kategorien sind, die hier als des ewigen Lebens untheilhaftig bezeichnet werden, sondern daß wir es mit ganz bestimmten Zeiterscheinungen zu thun haben, deren Vertreter, weil sie sich in einen Gegensatz zu dem damaligen Judenthum gestellt hatten, von der Theilnahme an dem der Gemeinschaft Israels verbürgten zukünftigen Leben ausgeschlossen werden. So sind unter denen, die die Wiederbelebung der Todten als in der Schrift nicht begründet verwerfen, offenbar die Anhänger des Sadducäismus gemeint. Die Leugnung der Göttlichkeit der Thora mag sich vielleicht auf eine Richtung im Judenthume beziehen, denn, wie der Kirchenvater Irenaeus berichtet, gab es damals Christen, die nur den Dekalog, die zehn Gebote, und nicht die ganze Thora für wahrhaft göttlich erklärten. Bei der Besprechung von Krankheiten und Wunden ist vermuthlich an den Gnosti-

cismus oder vielleicht auch an den Essäismus zu denken. Daß wir es hier mit bestimmten Zeitrichtungen zu thun haben, geht schon aus der Wahl der aufgestellten Kategorieen hervor. Warum nur diese und keine anderen? Warum werden z. B. nicht die dem Gözendienste Ergebenen genannt, die vom Standpunkt des Judenthums doch noch viel strenger zu verurtheilen wären? Das erklärt sich eben nur durch die Annahme, daß es sich darum handelte, das Glaubensgebiet des Judenthums denjenigen gegenüber abzustechen, die zu dem Judenthum jener Zeit nach irgend einer Richtung hin in Opposition getreten waren; des waren aber die Anhänger des Sadducäismus, des Judenthums und des Gnosticismus. Sind diese noch als dem Judenthum zugehörig anzusehen, oder ist der Widerspruch ein so grundsätzlicher und tiefgehender, daß sie als aus dem Judenthum ausgeschieden zu betrachten sind? So würden wir es auch hier bestätigt finden, daß der Versuch zu einer Dogmenfixirung gewöhnlich auf religiöse Kämpfe zurückzuführen sei. Wo innerhalb einer Religionsgemeinschaft ein Schisma zu Tage tritt, da sehen die führenden Geister sich veranlaßt, den Glaubensbestand einer Prüfung zu unterziehen; es muß dem erhobenen Widerspruch gegenüber constatirt werden, was für die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft wesentlich sei oder nicht.

Der in der Mischna Sanhedrin unternommene Versuch zu einer Dogmenfixirung ist viele Jahrhunderte hindurch vereinzelt und ohne weitere Folgen geblieben. Aus den geschichtlichen Verhältnissen einer bestimmten Zeit hervorgegangen, ist er mit deren Wandlung fallen gelassen und wieder aufgegeben worden. Die geistige Entwicklung des Judenthums bewegte sich in der talnudischen Zeit und noch lange über diese hinaus nach einer ganz anderen Richtung hin. Die Fixirung der Halacha, des praktischen Religionsgesetzes, und nicht die Fixirung von Dogmen war die Aufgabe, welche die hervorragenden Geister in Anspruch nahm. Selbst die Entstehung der Karäersecte, die bekanntlich, gleich den alten Sadducäern und vielleicht mit diesen noch in einem geschichtlichen Zusammenhang stehend, die Verbindlichkeit der Tradition oder

des mündlichen Gesetzes verwarf, ist in dieser Beziehung ohne Einfluß geblieben. Merkwürdiger Weise ist auch weder in der gegen den Sadducäismus gerichteten Mischna, noch später dem Karäerthum gegenüber die Göttlichkeit des mündlichen Gesetzes zu einem förmlichen Glaubenssatz erhoben worden. Erst mit der Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie und durch dieselbe beeinflusst, beginnt in der jüdischen Literatur eine eingehendere Erörterung über die Glaubenslehren des Judenthums. Als der Schöpfer der jüdischen Religionsphilosophie ist, wenn wir von dem Alexandriner Philo absehen, der Vorsteher der Akademie zu Sura Saadia ben Josef (892 – 942) zu betrachten. Man braucht aber nur die Kapitelüberschriften seines religionsphilosophischen Werkes *Emnot we-Deot* zu lesen, um sich davon zu überzeugen, daß in diesem Buche alle diejenigen Lehren zur Erörterung gelangen, die als Grund- oder Glaubenslehren des Judenthums überhaupt in Betracht kommen können. Saadia handelt hier: über die Erschaffenheit aller Dinge, über die Einheit des Schöpfers, über die Prophetie, über die menschliche Willensfreiheit, über das Wesen der menschlichen Seele, über die Wiederbelebung der Todten, über die messianische Erlösung und über die Belohnung und Bestrafung im jenseitigen Leben. In dem religionsphilosophischen Werke des Abraham ibn Daud aus Toledo, das den Titel „*Emuna Rama*“ „Der erhabene Glaube“ führt, ist sogar ausdrücklich von sechs *Jefarim* oder Grundlehren die Rede, nämlich: vom Dasein und von der Unkörperlichkeit Gottes, von der Einheit und von der Einzigkeit Gottes, von den göttlichen Attributen, von dem Wirken Gottes, von der Prophetie und der Unmöglichkeit einer Abrogation des göttlichen Gesetzes und von der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Willensfreiheit. Aber freilich ist das Wort *Jefar* oder Glaubenslehre bei Abraham ibn Daud noch nicht in dem strengen Sinne aufzufassen, als ob es diesem Denker bereits darauf angekommen wäre, die Grundlehren des Judenthums zu fixiren und in systematischer Weise vorzutragen. Dieser Aufgabe hat erst einige Jahrzehnte später Moses ben Maimon oder Maimonides (1135 bis 1204) sich unterzogen, der geistesmächtigste und

hervorragendste unter den jüdischen Religionsphilosophen und Theologen des Mittelalters. Maimonides thut dies in seinem Mischnakommentar, und zwar im Anschluß an die erwähnte Mischna des Traktats Sanhedrin, in der wir den ersten An-
 satz zu einer Dogmenbildung constatirt haben. Schon das ist bezeichnend. In seinem religionsphilosophischen Werke, dem berühmten „Führer der Verirrten“, wird dieses Thema von Maimonides gar nicht behandelt, und auch in dem von Maimonides verfaßten Gesezescoder, dem Mischna Thora, geschieht es durchaus nicht in der systematischen Weise wie an jener Stelle des Mischnakommentars. Es scheint demnach, daß Maimonides dieser Dogmenfixirung doch nicht einen so entscheidenden Werth beigelegt habe, um ihr einen Platz in seinem religionsphilosophischen oder theologischen System einzuräumen, daß es ihm vielmehr nur darauf angekommen sei, der Mischna gegenüber, die sich auf die Hervorhebung derjenigen Lehren beschränkt, die zu ihrer Zeit einer Aufsechtung unterlagen, die Glaubenslehren des Judenthums bei dieser Gelegenheit in ihrer Gesamtheit zur Darstellung zu bringen. Man hat in dem Unternehmen des Maimonides die Tendenz erblicken wollen, dem Muhamedanismus und Christenthum gegenüber den Glaubensbestand des Judenthums zu fixiren. Das ist jedoch nicht zutreffend, denn von den Glaubensartikeln des Maimonides ist nur einer gegen den Islam und einer gegen das Christenthum gerichtet. Der Satz, daß Mose der größte aller Propheten war, wendet sich gegen den Islam, der Muhamed für den größten aller Propheten erklärt, und der Satz, daß das Gesez der Thora unwider-
 rüflich sei, gegen das Christenthum, das bekanntlich den neuen Bund dem alten gegenüberstellt. Hat Maimonides bei seiner Dogmenfixirung sich noch von einer besonderen Tendenz leiten lassen, so mag es die gewesen sein, einer Verflüchtigung des Judenthums durch die philosophische Auffassung seiner Religionslehren vorzubeugen, den Glaubensbestand des Judenthums so unverrückbar festzustellen, daß er vor jeder Erschütterung durch die Speculation geschützt sei. Daß eine solche Gefahr thatsächlich vorhanden war, dafür legen die bedenklichen Ausschreitungen Zeugniß ab, die im Kreise der Anhänger des

Maimonides selbst zu Tage traten und die bald nach dem Tode des Meisters zu schweren Kämpfen innerhalb des Judenthums geführt haben.

Maimonides hat dreizehn Glaubensartikel aufgestellt, die wohl Manchem unter Ihnen bekannt sein dürften, da sie in die älteren jüdischen Gebetbücher als Anhang zum täglichen Morgengebet Aufnahme gefunden haben. Auch in dem das Morgengebet einleitenden Hymnus, dem bekannten Nigdal, als dessen Verfasser der verdienstvolle italienische Gelehrte Samuel David Luzzatto einen Dichter Daniel ben Jehuda nachgewiesen hat, werden die dreizehn Glaubensartikel nach Maimonides dargestellt. Die erste poetische Bearbeitung dieser Glaubensartikel stammt übrigens von dem berühmten jüdischen Dichter Immanuel aus Rom, einem Freunde Dantes. Die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides sind folgende: 1) der Glaube an das Dasein Gottes, 2) der Glaube an die Einzigkeit Gottes, 3) der Glaube an die Unkörperlichkeit Gottes, 4) der Glaube an die Ewigkeit Gottes, 5) der Glaube an die Pflicht des Gehorsams gegen Gott und der Gottesverehrung, 6) der Glaube an die Prophetie, 7) der Glaube an die Unvergleichlichkeit der Prophetie Moies, 8) der Glaube an die Göttlichkeit der Thora, 9) der Glaube an die Unveränderlichkeit der Thora, 10) der Glaube an Gottes Vorsehung, 11) der Glaube an Lohn und Strafe, 12) der Messiasglaube und 13) der Glaube an die Wiederauferstehung. Als bemerkenswerth möchte ich noch hervorheben, daß der Glaube an die menschliche Willensfreiheit und der Glaube an die Zeitlichkeit der Schöpfung von Maimonides nicht unter die Glaubensartikel mitaufgenommen worden sind. Für die Ausschließung der menschlichen Willensfreiheit giebt Jaak Abravanel, auf den wir später noch zurückkommen, die Erklärung, daß sie, weil das menschliche Wesen betreffend, nicht in die Glaubensartikel miteinzureihen war, denn diese bezögen sich nur auf den Glauben an Gott. Bei der Zeitlichkeit der Schöpfung hängt die Ausschließung wohl mit der eigenthümlichen Stellung zusammen, die Maimonides in dieser Frage einnimmt. Im Führer der Verirrten wird nämlich diese Frage von Maimonides auf das Eingehendste

erörtert. Er zeigt dort, daß Manches für die Annahme der Ewigkeit der Schöpfung spreche, überwiegende Gründe freilich für den Glauben an die Zeitlichkeit der Schöpfung. Aus der Bibel aber ließe sich die Zeitlichkeit der Schöpfung nicht strikte beweisen. Wäre er als Philosoph von der Ewigkeit der Schöpfung überzeugt, so würde er sich getrauen, die bezüglichen Bibelstellen so auszulegen, daß sie dieser Annahme keineswegs entgegenständen. Ein interessantes Eingeständniß, das allerdings auf die philosophische Bibeleregese ein eigenthümliches Licht wirft. In der That hat es auch nicht an jüdischen Denkern gefehlt, die, wie z. B. R. Levi ben Gerson oder Gersonides, sich zu der Lehre von der Ewigkeit der Materie bekannnten.

Die Dogmenfixirung des Maimonides ist in der jüdischen Theologie nicht unangefochten geblieben. Auf der einen Seite waren es die Anhänger der strengen Orthodorie, die sich mit ihr nicht befreunden konnten. auf der anderen Seite wieder wurde sie vom Standpunkt der rationalen Theologie aus bekämpft. Bei einer Dogmenfixirung muß das Wesentliche vom Unwesentlichen geschieden werden; als Glaubenssätze oder Dogmen können nur solche Lehren aufgestellt werden, die als Träger und Grundpfeiler des ganzen Religionsgebäudes zu betrachten sind. Damit kann sich die Orthodorie principiell nicht einverstanden erklären; sie erblickt in einer solchen Unterscheidung eine ernste Gefahr für den Glauben. Der Orthodorie ist Alles gleich wesentlich, die geringfügigste Sazung ebenso bedeutjam wie die erhabenste Glaubens- und Sittenlehre. Das Judenthum, so wurde dem Maimonides von dieser Seite entgegengehalten, hat nicht 13, sondern 613 Glaubensartikel; jedes Ge- und Verbot besitzt für den offenbarungsgläubigen Juden dieselbe Dignität wie der Glaube an Gott. Nahm die Orthodorie an der Einschränkung auf 13 Glaubensartikel Anstoß, so glaubte die rationale Theologie, der Dogmenfixirung des Maimonides aus dem entgegengesetzten Grunde ihre Zustimmung versagen zu müssen. Für sie hatte Maimonides noch zu viele Glaubensartikel aufgestellt. Nicht als ob man die aufgestellten Lehren als solche verwerfen wollte, aber man mochte sie nicht alle in gleicher Weise als Tzarim, als Grundlehren des Juden-

thums gelten lassen. Was sind denn überhaupt Grundlehren einer bestimmten Religion? Das ist keine so ganz leicht zu beantwortende Frage. Wie auf allen Gebieten menschlicher Erkenntniß, so bietet auch in der Glaubenslehre die Fixirung der Principien oder Grundbegriffe die größten Schwierigkeiten dar. Die Mathematik ist wohl die sicherste unter allen Wissenschaften; sie besitzt den Vorzug, ihre Sätze mit apodiktischer Gewißheit aussprechen zu können. Aber die Mathematik setzt bereits gewisse Begriffe voraus, wie den Zeit- und den Raum-begriff, die sie selber zu begründen nicht im Stande ist. Die Begründung dieser Begriffe muß die Mathematik als über ihren eigenen Erkenntnißbereich hinausgehend einer anderen Wissenschaft überlassen; sie ist die Aufgabe der Philosophie und speciell der Erkenntnißlehre. Der Ethiker mag entscheiden, was den Principien der Ethik gemäß sittliche Pflicht, was gut und was böse sei. Worin aber haben wir die letzten Grundprincipien der Ethik, die Wurzeln aller Sittlichkeit zu suchen? Das ist ein Problem, dessen Lösung, streng genommen, nicht mehr der Ethik, sondern der Metaphysik zufällt. Das Gleiche trifft auch auf die Glaubenslehre zu. Auf Grund der vorliegenden Religionsurkunden mag der Dogmatiker feststellen, was innerhalb seiner Religionsgemeinschaft als Glaubenslehre zu betrachten sei und was nicht. Aus welcher Wurzel aber stammen diese Glaubenslehren, wie läßt sich ihre Verbindlichkeit begründen? Das gehört kaum noch in den Bereich der Dogmatik, sondern mehr in den der philosophischen Speculation. Der Dogmatiker wird zur Beantwortung dieser Fragen sich auf einen übernatürlichen Ursprung der Religionsurkunden berufen, auf eine Offenbarung, der sie ihre Entstehung verdanken, auf eine göttliche Inspiration, die sie dem Menschengenisse eingegeben habe. Allein der Glaube an eine Offenbarung hat den Glauben an Gott zu seiner Voraussetzung. Der Glaube an Gott aber wird in der Dogmatik wieder als Glaubenssatz aufgestellt. So scheint es, als ob sich die Dogmatik gewissermaßen im Kreise bewege, in einem circulus vitiosus, aus dem sie keinen Ausgang finden könne. Ich muß es mir versagen, hier diese Frage noch weiter zu verfolgen. Es kam

mir nur darauf an, Ihnen zu zeigen, von welchen Gesichtspunkten aus eine rationelle Kritik der aufgestellten Glaubenssätze unternommen werden konnte. So wurde von den Vertretern der rationellen Theologie die Zahl der Glaubensartikel eingeschränkt einerseits, weil nicht alle in dem Sinne als Grundlehren von fundamentaler Bedeutung zu betrachten seien, daß man mit ihrer Verwerfung sich geradezu außerhalb des Judenthums stelle, und andererseits, weil manche unter ihnen nicht als Principien der Glaubenslehre gelten könnten, vielmehr nur Konsequenzen seien, die sich aus anderen Glaubensartikeln ableiten ließen. Der Glaube an die Einzigkeit Gottes z. B. sei in dem Gottesbegriff des Judenthums bereits miteingeschlossen; der jüdische Gottesbegriff sei ein solcher, daß sich die Einzigkeit aus ihm als nothwendige Konsequenz ergebe. Ebenso verhalte es sich mit der Ewigkeit und der Unkörperlichkeit Gottes. Demgemäß sei der Glaube an die Einzigkeit, die Ewigkeit und die Unkörperlichkeit Gottes aus der Zahl der Glaubensartikel auszuscheiden, weil sie keine selbständigen Principien der Glaubenslehre enthielten. Unter den Kritikern des Maimonides ist der geistig hervorragendste Chasdai Kreskas, dessen religionsphilosophisches System unser Noël in einer trefflichen Monographie dargestellt hat. Chasdai Kreskas will nur sieben oder allenfalls acht Glaubensartikel des Judenthums anerkennen. Am bekanntesten ist die Kritik, die Josef Albo, ein Schüler des Chasdai Kreskas (1380—1444), an den Glaubensartikeln des Maimonides geübt hat in dem Buche, das den Titel *Jefar im „Grundlehren“* führt. Albo gelangt zu dem Ergebniß, daß nur drei Grundlehren aufzustellen seien: 1) der Glaube an das Dasein Gottes, 2) der Glaube an die göttliche Offenbarung und 3) der Glaube an Lohn und Strafe. Allein Albo war mehr ein geistreicher Prediger und Schriftsteller als ein selbständiger und origineller Denker. Wie er in anderen Punkten seines Systems von seinem Lehrer Chasdai Kreskas abhängig ist, so folgt er in der Aufstellung der drei Grundlehren, worauf zuerst Adolf Zellinek, der jüngst verstorbene gelehrte Prediger in Wien, aufmerksam gemacht hat, den Ausführungen des berühmten Rabbiners Simon ben Zemach Duran.

Für Maimonides und gegen dessen Kritiker hat Jsaak Abravanel, der bekanntlich in der Zeit unmittelbar vor der Vertreibung der Juden aus Spanien am Hofe Ferdinands des Katholischen und Isabellas von Kastilien eine hervorragende Stellung einnahm, das Wort ergriffen vornämlich in der Schrift „Kosch Amana“. Abravanel, ein großer Verehrer des Maimonides, der unter anderem auch einen Kommentar zu dem „Führer der Verirrten“ verfaßt hat, weist die Polemik Chasdais und Albos nicht ohne eine gewisse Heftigkeit zurück, schließt aber merkwürdiger Weise damit, daß er selbst die Berechtigung zur Aufstellung von Glaubensartikeln überhaupt in Zweifel stellt.

Doch ich kann mich an dieser Stelle auf sachgelehrte Detailuntersuchungen nicht einlassen und muß auch, um Ihre Geduld nicht auf eine allzu harte Probe zu stellen, zum Schlusse kommen. Die Erörterung der Dogmenfrage ist innerhalb des Judenthums erneuert worden durch Moses Mendelssohn in seiner berühmten Schrift „Jerusalem“. Diese Schrift hat eine Vorgeschichte, die ich Ihnen zum besseren Verständniß des Folgenden mit wenigen Worten ins Gedächtniß rufen will. Im Jahre 1781 hatte der Kriegsrath Dohm, von Mendelssohn dazu angeregt, eine Schrift: „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden“ erscheinen lassen, in der er, ein echter Vertreter der Aufklärungsperiode des achtzehnten Jahrhunderts, die bürgerliche Emancipation der Juden als eine Forderung der Humanität und Gerechtigkeit auf das Nachdrücklichste befürwortete. Die Arbeit Dohms, zu dem Zwecke verfaßt, um als eine Schutzschrift für die bedrohten elsässer Juden dem französischen Staatsrath überreicht zu werden, ist durch einen seltsamen Zufall niemals zur Kenntniß dieser Behörde gelangt. Um so größeres Aufsehen erregte sie dafür in Deutschland. Man braucht sich nur einmal zu vergegenwärtigen, welcher Anstrengungen es bedurfte, um einem Manne wie Mendelssohn das Privilegium eines berliner Schutzjuden zu verschaffen, und man wird es begreifen, daß die Forderung Dohms, die Juden den anderen Staatsbürgern gleichzustellen, Vielen und darunter auch solchen, die sich zu den Aufgeklärten zählten, als etwas geradezu Ungeheuerliches erscheinen mußte. Die Schrift Dohms rief eine

Reihe von Gegenschriften in jüdenfeindlichem Sinne hervor, unter anderen auch eine von dem bekannten Göttinger Professor, dem rationalistischen Theologen Johann David Michaelis. So konnte Mendelssohn nicht umhin, aus seiner Zurückhaltung herauszutreten und in der Angelegenheit selbst das Wort zu ergreifen. Er that dies zuerst in einer Vorrede, die er der von Markus Herz veranstalteten Uebersetzung einer von dem ehemaligen Amsterdamer Rabbiner Manasse ben Israel verfaßten Schrift: „Rettung der Juden“ mit auf den Weg gab. Als diese Vorrede, in der er seine Gedanken über das Verhältniß von Judenthum und Staat in ihren Grundzügen darlegte, neben manchen zustimmenden Erklärungen auch Widerspruch hervorrief, entschloß sich Mendelssohn, den Gegenstand von der Höhe rechtsphilosophischer Betrachtung und in systematischer Geschlossenheit zu behandeln und das Ergebniß seiner Untersuchungen der Oeffentlichkeit zu übergeben. Das ist die Entstehungsgeschichte der Schrift: „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum“. Auch noch ein persönliches Moment mag mitgewirkt haben, Mendelssohn zur Abfassung dieser Schrift zu veranlassen. Mendelssohn war in seiner persönlichen Lebensführung ein gesetzestreuer Jude, ein Mann der allerstrengsten Observanz. Als Philosoph aber gehörte Mendelssohn zu den aufgeklärtesten Männern seiner Zeit, er war ein unabhängiger Geist, der in seiner Denkfreiheit sich durch keinerlei beengende Fesseln mochte beschränken lassen. Die Vereinbarkeit dieser beiden einander scheinbar ausschließenden Standpunkte nachzuweisen, mag Mendelssohn seinen jüdischen und mehr noch seinen nichtjüdischen Freunden gegenüber ein Bedürfniß gewesen sein, dem zu genügen sich ihm hier die beste Gelegenheit darbot. Im ersten Theil des Jerusalem werden die wichtigsten Fragen vom Weisen des Staates und der Kirche erörtert. Gleich im Eingang der Schrift wird es als eine der wichtigsten, aber auch schwersten Aufgaben der Politik bezeichnet: „Staat und Religion, bürgerliche und geistige Verfassung, weltliches und kirchliches Ansehen, diese Stützen des gesellschaftlichen Lebens so gegeneinander zu stellen, daß sie sich die Wage halten, daß sie nicht vielmehr Lasten des ge-

gesellschaftlichen Lebens werden und den Grund desselben stärker drücken, als was sie tragen helfen“. Während der Staat es mit solchen Verhältnissen zu thun hat, welche die Beziehungen der Menschen zueinander betreffen, hat die Religion das Verhältniß des Menschen zu Gott zum Gegenstand ihrer Fürsorge. Der Staat hat das Recht, die von ihm gebotenen Handlungen zu erzwingen, weil sonst der Staatszweck, die allgemeine Wohlfahrt, nicht erreicht werden kann. Die Religion dagegen darf keinen Zwang ausüben. Die Religion kennt keine Handlung ohne Gesinnung, kein Werk ohne Geist. „Der Staat, sagt Mendelssohn, gebietet und zwingt, die Religion belehrt und überredet, der Staat ertheilt Gesetze, die Religion Gebote. Der Staat hat physische Gewalt und bedient sich derselben, wo es nöthig, die Macht der Religion ist Liebe und Wohlthun. Jener giebt den Ungehorsamen auf und stößt ihn aus, diese nimmt ihn in ihren Schooß und sucht ihn noch in dem letzten Augenblick seines Lebens zu belehren oder doch wenigstens zu trösten“. Der Staat, so lehrt Mendelssohn weiter, darf nicht in die Sphäre der Religion hinübergreifen, er darf nicht Glaubensrichter in religiösen Dingen sein; und ebenso unwürdig ist es, wenn die Kirche die Staatsgewalt zu ihren eigenen Zwecken in Anspruch nimmt. Aus diesem Princip heraus wird der Kirche auch jedes Bann- und Ausschließungsrecht abgesprochen. „Gehet die Unglücklichen alle durch, die von jeher durch Bann und Verdammniß haben gebeßert werden sollen, untersuche, ob du nicht in dem Haufen der Verbannten mehr wahre Religion antreffen wirst als in dem ungleich größeren Haufen Ihrer Verbanner“.

Der zweite Abschnitt beschäftigt sich damit, die im ersten entwickelten rechtsphilosophischen und kirchenpolitischen Principien specieil auf das Judenthum und auf die Frage der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Stellung der Juden anzuwenden. Zu diesem Zwecke wird das Wesen der jüdischen Religion und deren Verhältniß zum Staat erörtert. Die jüdische Religion ist nach Mendelssohn nicht sowohl dogmatischen Inhalts als ein Komplex von Gesetzen, die eine das ganze Leben umfassende sittliche Lebensordnung darstellen; das Judenthum ist keine geoffenbarte Religion, sondern geoffenbartes Gesetz. „Die hebräische

Sprache, sagt er an einer Stelle, hat sogar kein eigentliches Wort für das, was wir Religion nennen“. „Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung, Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitigen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen“. Diese Gesetzgebung ist für den Juden verbindlich, sie bewahrt ihre Verbindlichkeit solange, „bis es dem Allerhöchsten gefallen werde, das Religionsgesetz ebenso laut und öffentlich abzuschaffen, wie er es geoffenbart hat“. Die ewigen Wahrheiten der Religion aber, die Lehren von Gott und seiner Regierung und Vorsehung, unterliegen keinem Zwange; sie sind nicht Gegenstand des Glaubens, sondern der vernünftigen Erkenntniß. „Sie durften nicht durch unmittelbare Offenbarung eingegeben, durch Wort und Schrift, die nur jetzt und hier verständlich sind, bekannt gemacht werden. Das allerhöchste Wesen hat sie allen vernünftigen Geschöpfen durch Sache und Begriff geoffenbart, mit einer Schrift in die Seele geschrieben, die zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständlich ist . . . Ihre Wirkung ist so allgemein wie der wohlthätige Einfluß der Sonne, die, indem sie ihren Kreislauf durchheilt, Licht und Wärme über den ganzen Erdball verbreitet“. „Das jetzige Judenthum, so schreibt Mendelssohn an seinen Freund und Landsmann Wolf in Dessau, hat ebenso wie das vormalige keine Symbole des Glaubens. Es sind uns sehr wenige Grundsätze und Lehrmeinungen vorgeschrieben. Maimon zählt deren 13, Albo nur 3, und Niemand wird den Albo deswegen verketzern. In Ansehung der Lehrmeinungen sind wir frei.“ Wir dürfen demnach das Endergebniß der Mendelssohn'schen Ausführungen in den Satz zusammenfassen: Das Judenthum lehrt ein Religionsgesetz, das für seine Angehörigen als unbedingt verbindlich zu betrachten ist, aber keinerlei Glaubensnormen oder Dogmen, für die es, abgesehen von der aus ihrer Vernunftgemäßheit sich ergebenden inneren Begründung, eine bindende Kraft in Anspruch nähme. Das war in der That ein Standpunkt, der der religiösen Lebensführung Mendelssohns wie seiner philosophischen Geistesrichtung auf das Vollkommenste entsprach, auf dem der gesetzestreue Jude und der Philosoph einander die Hände reichen konnten.

Als Mendelssohns Jerusalem erschien, gab es unter den Juden nur wenige, die dieses Buch lesen konnten, und noch viel geringere, die es zu würdigen und seine Tragweite zu ermessen im Stande waren. Ist es doch erst Mendelssohn gewesen, der die Juden aus dem geistigen Ghetto des Mittelalters befreit und sie dem Kulturleben des deutschen Volkes zugeführt hat. Wie dieses Buch aber auf die geistigen Führer der Zeit gewirkt hat, dafür mag Ihnen folgende Stelle aus einem Briefe Kants an Mendelssohn als Zeugniß dienen. Kant erblickt in diesem Buche „die Verkündigung einer großen, bevorstehenden, obzwar langsam fortrückenden Reform, einer Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetraut hätte und dergleichen keine andere sich rühmen kann. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigt und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muß“. So schreibt Kant im Jahre 1783. Aber er ist damit nicht nur seiner, sondern auch unserer Zeit vorausgeeilt, denn die Hoffnung des großen Königsberger Weisen ist noch immer nicht in Erfüllung gegangen; auch heute noch ist die Lehre von der Gewissensfreiheit, wie sie Mendelssohn dargelegt hat, weit davon entfernt, zu allgemeiner Anerkennung gelangt zu sein. Vielleicht ist Mendelssohn auch darin zu weit gegangen, wenn er das Judenthum jedes dogmatischen Inhalts entkleiden will, jede dogmatische Verbindlichkeit innerhalb des Judenthums in Abrede stellt. Das Judenthum ist keine bloße Gesetzesreligion; es verdankt seine weltgeschichtliche Bedeutung vielmehr den religiösen und sittlichen Idealen, die es der Menschheit gekündet hat. Soviel aber ist gewiß, daß der Dogmenstreit im Judenthum niemals eine solche Ausdehnung gewonnen hat und von so verhängnisvollen Wirkungen begleitet war, wie in anderen Religionsgemeinschaften. Freilich hat auch das Geschick des Judenthums

mit dazu beigetragen, daß die Glaubens- und Gewissensfreiheit in seiner inneren Entwicklung wenigstens vor schwereren Anfechtungen bewahrt geblieben ist. Aller äußeren Zwangsmittel entbehrend, ohne jede Anlehnung an eine staatlich organisierte Macht, hat das Judenthum das religiöse Bekenntniß dem Gewissen des Einzelnen überlassen müssen. Was für jeden freisinnig Denkenden ein noch immer unerreichtes Ideal ist, Trennung von Staat und Kirche, das ist dem Judenthum durch seinen geschichtlichen Entwicklungsgang, wenn auch als ein *privilegium odiosum* von selber zugefallen. Als das Volk des Glaubens ist Israel in die Welt getreten, Freiheit aber ist der erste Grundgedanke, den uns die Geschichte des Judenthums und seine Lehre künden. Uns die unbeschränkte Freiheit fortschreitender Entwicklung auch auf dem Gebiete des religiösen Lebens, im Bereiche des Glaubens zu bewahren, das muß auch in Zukunft unsere angelegentlichste Sorge bleiben.



1. 80

Druck von Th. Schayth,
Breslau, Wallstr. 14.

4-73

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BM	Guttmann, Jacob
600	Ueber Dogmenbildung im
G8	Judenthum

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 11 12 12 023 3